18e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 40 1er OCTOBRE 1896.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Les musulmans ont-ils la foi ?

Une livraison des *Etudes religieuses* contenait un article intitulé : « La foi est-elle possible à tous ? » J'ai lu cet article avec un vif intérêt, mais j'ai été très étonné des conclusions de l'auteur. Il pense que l'acte de foi surnaturelle nécessaire au salut est possible au musulman comme au juif. Voici son texte : « Il croira, confusément au moins, à un Dieu rémunérateur sur l'autorité d'une révélation partie du ciel et qui se fait jour, il ne sait trop comment, jusqu'à lui. »

Le vrai musulman sait fort bien comment la révélation partie du ciel est arrivée jusqu'à lui : c'est par l'intermédiaire de Mahomet, le grand prophète de Dieu, le Prophète par excellence. Peut-on supposer qu'une croyance fondée sur le mensonge d'un imposteur assimilé, non sans raison, à l'Antéchrist, puisse devenir l'acte de foi surnaturelle essentiel au salut ?

L'auteur de cet article confirme son hypothèse par une réponse de saint François-Xavier et de son compagnon Cosme de Torrès aux Japonais : « Quand ceux-ci demandaient, scandalisés, si tous leurs ancêtres devaient être damnés pour n'avoir point entendu la prédication de l'Evangile, il n'est pas d'homme, répliquaient les missionnaires, qui ne connaisse les principaux préceptes de la loi naturelle, surtout dans une nation civilisée telle que le Japon. Eh bien ! poursuivaient-ils, en se conformant à cette loi dans la mesure où ils la connaissaient, et en correspondant aux grâces qui, en tout homme de bonne volonté, s'enchaînent l'une à l'autre, vos pères pouvaient être conduits par la divine miséricorde jusqu'à la connaissance et à la pratique des choses nécessaires au salut. »

On conçoit cette réponse au XVIe siècle, à cette époque où de grands théologiens, comme Ripalda, soutenaient que la connaissance de Dieu acquise par la raison et la vue des créatures, pouvait suffire au salut. Mais aujourd'hui, après les définitions du concile du Vatican, Sess. III, *de Revel.*, ch. II, et *de Fide*, can. 5, contre le naturalisme, peut-on soutenir que la pratique de la loi naturelle puisse, abstraction faite de l'envoi d'un missionnaire ou d'un ange, conduire à l'acquisition de la foi nécessaire au salut ?

J'ose espérer de notre cher et savant *Ami* la réponse à ces doutes.

R. — Au lieu de demander *si les musulmans ont la foi*, il serait mieux de demander *s'ils peuvent avoir la foi*, ou encore *si quelques-uns d'entre eux ont la foi.*

La possibilité de la foi surnaturelle pour un mahométan comme pour un juif, et conséquemment l'existence de cette foi chez quelqu'un de ces infidèles, ne doit faire de doute pour personne.

Que faut-il en effet pour la foi surnaturelle ? Que l'on croie sur l'autorité de Dieu ce qu'on sait révélé par lui, et que l'on soit disposé à croire universellement tout ce qu'il aura révélé. Or cette disposition est possible à un mahométan.

En effet, pour qu'un mahométan puisse croire sur l'autorité de Dieu quelque vérité révélée et être dans la disposition de croire tout ce que Dieu aura révélé, il suffit qu'il ait la connaissance d'une révélation divine et qu'il soit intérieurement éclairé, excité et fortifié pour concevoir le motif formel de la foi et y adhérer. Or il peut avoir : 1° cette connaissance de la révélation en général, puisque Mahomet lui dit tenir sa révélation du Ciel, et la connaissance de quelque vérité appartenant à la révélation vraiment divine, puisqu'il s'en trouve plusieurs dans la doctrine de Mahomet ; 2° la grâce intérieure pour concevoir le motif de la foi surnaturelle et y adhérer, car Dieu, qui veut le salut de tous les hommes, leur accorde aussi, à moins de résistance de leur part, toutes les grâces qui leur sont nécessaires pour les actes qui leur feront obtenir le salut.

Contre notre conclusion, on peut faire valoir deux objections, la première tirée de la personne de Mahomet ; la seconde, de sa doctrine.

L'objection tirée de la personne est ainsi formulée par notre confrère : « Peut-on supposer qu'une croyance fondée sur le mensonge d'un imposteur assimilé, non sans raison, à l'Antéchrist, puisse devenir l'acte de foi essentiel au salut ? » — Mais oui ; on peut le supposer. Dans l'acte de foi, il y a deux choses fort distinctes qu'il ne faut pas confondre : le motif de foi et le motif de crédibilité. Le motif de foi est l'autorité de Dieu

révélant; c'est donc sur Dieu et sur sa vérité que repose l'acte de foi et non sur l'autorité d'aucun homme. Le motif de crédibilité est le moyen par lequel il vient à la connaissance de tel homme que Dieu a révélé quelque chose et telle chose en particulier : ce motif, bien qu'en certains cas extraordinaires il puisse venir de Dieu lui-même illuminant l'intelligence, est ordinairement un enseignement, un témoignage humain auquel on donne son assentiment quand on le croit véridique. Il peut fort bien arriver qu'il ne soit pas au-dessus de toute exception; il peut même laisser gravement à désirer ; tant que le sujet le croira véridique, il lui suffira pour avoir la connaissance requise sur l'existence de la révélation divine et pour lui permettre de croire, non pas sur l'autorité de ce témoin, mais sur l'autorité de Dieu lui-même. Le motif de crédibilité prépare l'esprit à la foi, mais il n'entre pour rien dans l'acte de foi. Quand l'esprit, sous l'influence de la grâce, s'est attaché à Dieu par l'acte de foi, le motif de crédibilité peut crouler sans que la foi soit ruinée, parce qu'elle ne s'appuie pas sur lui. Il importe sans doute beaucoup que la connaissance de la révélation n'arrive à un infidèle que par des témoins entièrement sûrs, afin qu'il ne soit pas tenté plus tard d'abandonner la foi s'il s'aperçoit que ses témoins ne méritaient pas la créance qu'il leur a accordée ; mais il est fort possible que cette tentation n'ébranle aucunement l'esprit qui, s'élevant au-dessus des pensées naturelles et purement rationnelles, s'est surnaturellement appuyé sur la vérité et véracité divines.

L'objection tirée de la doctrine est beaucoup plus sérieuse. La voici : « La doctrine de Mahomet, avec quelques vérités révélées, contient un plus grand nombre d'erreurs. Le mahométan qui ne connaît la révélation que par Mahomet, s'il admet que la révélation lui arrive par Mahomet, devra croire de foi divine tout ce que Mahomet lui déclarera venir du ciel. Conséquemment il devra croire de foi divine, avec quelques rares vérités, un plus grand nombre d'erreurs grotesques ou pernicieuses. Mais il est impossible que de telles erreurs soient l'objet de la foi divine. S'il ne croit pas les erreurs, il ne croira pas non plus les vérités, puisque, erreurs et vérités, tout est pour lui une seule et même doctrine. Il ne semble donc pas qu'il puisse avoir la foi, même sur les vérités qui se trouvent conservées dans le Coran. »

Cette objection nous amène à considérer deux aspects intéressants de la question : le premier concerne la confiance du musulman en la doctrine de Mahomet ; le second regarde la nature de l'acte d'adhésion qu'il pourrait donner à une erreur qu'il tient faussement pour révélée.

Au sujet de la confiance du musulman en la doctrine de Mahomet, il n'est pas nécessaire qu'elle soit universelle ; elle peut fort bien ne s'étendre qu'à certaines parties de la doctrine et exclure les autres. Il y a dans le Coran des choses qui choquent tellement la raison et dont la fausseté est tellement facile à reconnaître, que rien ne saurait obliger un esprit réfléchi à les subir ; et le rejet de ces absurdités n'entraîne pas nécessairement le rejet de toutes les autres assertions de Mahomet. Quand il s'agit d'autorité humaine, bien que celui qui trompe sur un point puisse être récusé sur tous les autres, on peut aussi, en rejetant son témoignage sur un point, le retenir sur d'autres; et ainsi, un musulman sensé peut fort bien admettre que Mahomet trompe ou s'est trompé sur quelque point, et cependant ajouter foi à sa parole sur d'autres points. Il peut donc se faire que le musulman éclairé, comme nous le supposons, par une grâce intérieure, fasse un choix plus ou moins réfléchi dans les doctrines du Coran, qu'il ne conserve que celles vers lesquelles l'incline la lumière divine et tienne les autres pour suspectes : d'autant plus que ces erreurs sont opposées à la raison naturelle.

Mais il peut aussi, et plus facilement encore, arriver que le musulman mélange dans son assentiment la vérité et l'erreur, et qu'il ne fasse aucune distinction entre l'une et l'autre dans l'assentiment qu'il leur accorde comme si l'une et l'autre étaient révélées. Dans ce cas, quel sera son assentiment ? Sera-ce un assentiment de foi divine, ou seulement un assentiment de foi naturelle ?

A ne considérer la chose que du côté du motif formel, on doit dire que c'est un assentiment de foi divine : car ce musulman croit en vertu de l'autorité divine, en vertu de la véracité de Dieu, auteur de la révélation.

Si l'on considère la chose du côté de l'objet, il faut, d'une manière générale, reconnaître que l'acte du musulman s'étend implicitement à tout l'objet de la foi. Car, s'il croit certaines choses par ce motif qu'il les tient pour révélées, il s'ensuit qu'il est disposé à croire et croit déjà par là même implicitement tout ce qui est révélé de Dieu.

Si du général on descend au particulier, on trouve qu'il croit de la même manière, à ce qu'il semble, et les vérités et les erreurs. Mais entre les unes et les autres il y a une grande différence. En vertu du motif formel qui le fait adhérer à la révélation à cause de l'autorité et de la véracité divines, il croit véritablement aux vérités qu'il connaît, et cela de telle sorte que jamais cet assentiment ne sera changé. Mais, en vertu du même motif, l'assentiment qu'il donne actuellement à l'erreur est frappé déjà de nullité, puisqu'il n'y adhère que pour une raison qui n'existe pas, et, quand il saura que cette erreur n'est pas révélée, il cessera d'y adhérer, sans cesser de croire en général tout ce que Dieu a révélé. S'il ne peut encore présentement faire cette différence par lui-même, elle n'en existe pas moins dans la nature des choses, en vertu du motif formel qui fait la base de son acte.

Conséquemment son acte de foi au sujet des vérités effectivement révélées qu'il connaît comme telles est un acte de foi véritable, parfait dans

tout ce qui le constitue : dans son objet matériel qui est la vérité révélée, dans son objet formel qui est la révélation connue, dans son motif formel qui est l'autorité et la véracité divines. Au sujet des erreurs qu'il tient faussement pour révélées, il fait encore un acte de foi, puisqu'il adhère à quelque chose en vertu du motif formel de la foi, mais un acte de foi imparfait en lui-même, parce que son acte manque d'objet matériel et formel. Toutefois cet acte objectivement imparfait et nul, est subjectivement bon parce que, dans la pensée du sujet, l'objet est ce qu'il devrait être pour l'acte de foi. Quant à la moralité subjective des actes, on en juge, non par ce que leur objet est en lui-même, mais par ce qu'il est dans l'esprit du sujet agissant.

La réponse de saint François-Xavier et de son compagnon aux Japonais n'a pas cessé d'être vraie et très exacte. Le saint n'entendait certainement pas que le seul accomplissement de la loi naturelle par les forces de la nature fût suffisant pour obtenir le salut, mais que Dieu accorde à ceux qui observent la loi naturelle des grâces de l'ordre surnaturel, qui produisent en eux la foi surnaturelle et les autres vertus surnaturelles nécessaires au salut. Ripalda ne doit pas être entendu autrement.

Quant au concile du Vatican, il n'y a rien qui se rapporte à la question présente. Le chapitre II *de Revelatione* dit quel est l'objet, quelle est la nécessité, quelles sont les sources qui renferment la révélation, mais il ne dit pas par quels moyens la révélation peut arriver à la connaissance de l'homme. Le canon 5 *de Fide* condamne ceux qui prétendent que l'assentiment de la foi est nécessairement produit par le raisonnement et qu'il n'est pas libre ; également ceux qui disent que la grâce n'est pas nécessaire pour avoir la foi : mais il ne dit pas que la grâce de la foi ne peut être accordée à un musulman de bonne foi. Il n'y a donc rien dans ces textes du concile du Vatican qui contredise la doctrine précédente.

Saint Paul à Lystres, invitant à la conversion la foule qui voulait l'adorer comme Dieu ainsi que Barnabé à la suite de la guérison miraculeuse d'un boiteux, faisait valoir comme témoignage tenant la place de la révélation positive faite aux Hébreux, le témoignage que Dieu se rend à lui-même en leur accordant du ciel ses bienfaits, la pluie et les saisons fécondes, la nourriture et la joie dont il comble les cœurs (Act. XIV, 16). Et dans sa lettre aux Romains il enseigne clairement que les gentils qui n'ont pas la loi positive révélée, seront sauvés au jour du jugement par l'observation de la loi naturelle : « Lorsque les gentils qui n'ont pas la loi font naturellement ce qui est selon la loi : n'ayant pas la loi, ils sont à eux-mêmes la loi... Si donc l'incirconcis garde les préceptes de la loi, son incirconcision ne lui sera-t-elle pas imputée à circoncision ? » (Rom. II, 14, 26). En disant que ces gentils accomplissent naturellement la loi, saint Paul n'entend point qu'ils le font sans une grâce surnaturelle, mais qu'ils le font en suivant les données naturelles de la raison, et il sous-entend qu'à ces lumieres naturelles s'ajoute la lumière surnaturelle de la foi, et aux forces naturelles de l'âme la force surnaturelle de la grâce.

Le musulman de bonne foi possède plus de données révélées que le gentil qui n'a que la loi naturelle et les manifestations de la divine Providence. Avec l'existence de Dieu et sa Providence, il connaît l'existence d'une révélation faite aux hommes par Moïse et par Notre-Seigneur ; il connaît comme révélés certains préceptes de vertu. Et ainsi il lui est possible, si la grâce l'éclaire et qu'il en suive l'impulsion, de s'attacher par un assentiment de foi à la révélation en général et à quelques vérités révélées.

Y a-t-il beaucoup de musulmans qui profitent de ces données et des grâces de foi et de conversion que Dieu ne refuse à personne ? Nul ne peut le savoir d'une manière certaine et déterminée ; mais il y a malheureusement de graves raisons d'expérience pour penser que le nombre de ceux qui observent ce qu'ils connaissent de la loi naturelle et de la révélation, est bien restreint.

Q. — Que dois-je répondre aux questions suivantes qui, bientôt peut-être, me seront posées de nouveau ?

1° M. X... est porté sur la mauvaise liste pour laquelle je ne voudrais pas voter ; mais s'il apprend que j'ai voté pour l'autre, je vais perdre ma place. Suis-je obligé de sacrifier mon pain et celui de mes enfants et de voter quand même pour la bonne liste ? Ne puis-je du moins m'abstenir en sûreté de conscience ?

2° J'ai voté ce matin. Un de mes voisins qui garde le lit m'offre ce soir sa carte d'électeur et me prie de voter pour lui. Puis-je le faire en conscience ? Puis-je conseiller à d'autres de se faire ainsi remplacer ?

3° Je suis inscrit dans deux communes et j'ai reçu deux cartes d'électeur. Puis-je voter dans les deux communes ? Si ma voix peut assurer le succès d'un bon candidat, suis-je tenu de le faire ? Si ma voix semble plus nécessaire dans une commune que dans l'autre, suis-je tenu d'aller de préférence voter dans cette commune ?

R. — Ad I. La solution serait de bien voter, et de prendre si bien ses précautions que M. X... ne pût savoir pour qui on a voté. Mais nous n'ignorons pas combien c'est difficile dans les villages. Le secret du vote y est un pur mythe.

Il y a donc lieu d'étudier le cas plus à fond en se basant sur les principes.

Il est certain que tout électeur a le devoir de voter, et de bien voter. Cela résulte de l'obligation qu'il a de procurer le bien public dans la mesure des droits dont il jouit. Or voter, et voter pour de bons candidats, est, de règle générale, nécessaire au bien public. Quand même le succès du bon candidat ou de la bonne liste serait assuré, l'obligation de l'électeur ne serait pas détruite : car il est avantageux au bien public que le bon candidat ou la bonne liste réunisse la plus forte majorité possible. Et cette obligation pèse sur tous les électeurs.

Mais certains électeurs ont à craindre parfois de sérieux dommage s'ils exercent leur droit et satisfont à leur devoir. On pourrait critiquer, de ce chef, le mode sous lequel se pratique le suffrage universel, certains électeurs ne jouissant pas de la liberté qu'ils devraient avoir pour leurs votes. Mais il faut prendre les choses telles qu'elles sont. Ces dommages à craindre autorisent-ils les électeurs à s'abstenir ?

Pour résoudre cette question, il faut d'abord se demander si l'abstention sera utile et efficace pour écarter le dommage. Pour ne pas encourir la vindicte de M. X. en votant contre lui, vous vous abstenez de voter : M. X. comprendra par là, tout aussi bien que par un vote contraire, que vous n'avez pas voulu voter pour lui, et votre abstention ne vous fait aucunement éviter sa vengeance. Le mieux est donc de faire votre devoir, en vous arrangeant si vous le pouvez pour que votre vote reste secret.

A supposer que l'abstention vous offrît cet avantage, pouvez-vous vous abstenir de voter ? Il y a ici lutte entre le devoir et l'intérêt, non pas l'intérêt pur et simple, mais l'intérêt doublé du devoir qu'a le père de famille. D'un côté le devoir basé sur le bien public ; de l'autre le devoir basé sur le bien particulier. Si l'on ne devait tenir compte que de la nature des intérêts en jeu, il faudrait répondre que le bien public doit l'emporter sur le bien particulier ; mais il faut se livrer à d'autres considérations.

Comme l'obligation de voter est basée sur une raison de bien public, elle est d'autant plus grave et plus pressante que le bien public est plus engagé au vote de l'électeur ; d'autant moins grave et moins pressante qu'il y est moins engagé. Si donc il était absolument certain que le vote de l'électeur n'aura aucune influence décisive sur le résultat, soit par lui-même soit en contribuant à faire un groupe notable d'abstentionnistes, l'obligation de voter, sans être entièrement détruite, serait réduite à sa plus petite quantité possible. Il n'y aurait plus, en face du dommage à encourir, qu'une minime raison de bien public. Or, dans la balance à faire de ces deux intérêts, si le dommage privé est considérable il doit l'emporter sur la raison minime de bien public. Il serait donc permis de s'abstenir.

Mais si l'abstention de l'électeur pouvait avoir pour effet d'assurer l'élection du mauvais candidat ou de la mauvaise liste, ce qui arrive assez souvent, la raison de bien public pèserait de tout son poids sur la conscience de l'électeur. Il y aurait alors lieu de considérer de quelle gravité serait le mal produit par le succès du mauvais candidat ou de la mauvaise liste. Si le bien public ne devait pas en souffrir notablement, il serait plus facile d'admettre que l'électeur fût dispensé de voter. Mais il n'en est pas ainsi d'ordinaire. Une mauvaise élection entraîne toujours de sérieuses conséquences ; elles peuvent ne pas apparaître au premier moment : le temps et la marche des choses se chargent de les mettre au jour.

L'obligation de voter subsisterait donc dans les cas où les inconvénients seraient plus à craindre pour l'électeur, puisque son vote aurait alors une influence plus décisive.

Ad II. Le vote est personnel et nul n'a le droit de se faire remplacer. Voilà le droit légal. En conscience on doit s'y conformer.

Mais il peut arriver que les mœurs, plus fortes que les lois, modifient cette disposition légale. A la Chambre et au Sénat il est acquis, au moins en fait, que l'on vote pour les absents. En certaines communes du Midi, les partis en présence usent volontiers de ce moyen sans songer à se le reprocher mutuellement. Si la loi est ainsi comprise et appliquée quelque part sans aucune réclamation, nous ne voyons pas pourquoi les hommes qui ont de la conscience en laisseraient le bénéfice à leurs adversaires.

Ad III. En dehors des prescriptions légales, dont nous avons parlé ailleurs *(Jurispr. civ.-eccl.*, p. 23), ne traitant ici l'affaire qu'au point de vue théologique, l'électeur inscrit dans deux communes pourrait voter dans les deux communes pour tout ce qui se rapporte aux intérêts ou à l'administration de chacune des deux communes. Si en effet il est inscrit comme électeur en chacune d'elles, c'est qu'il a en chacune d'elles les intérêts qui légitiment son inscription. L'usage qu'il fait de son droit d'électeur dans une commune ne saurait épuiser celui qu'il a de voter dans l'autre, où il a d'autres intérêts que dans la première et d'autres droits.

Mais pour toutes les élections dans lesquelles ses votes pourraient se cumuler, comme dans les élections de députés et dans celles de conseillers généraux d'une même circonscription, il faut de toute nécessité qu'il ne vote qu'une seule fois, parce qu'il n'a droit qu'à un seul vote.

Si pour des élections communales il est encore libre de choisir sa commune, il doit de préférence voter là où sa voix peut assurer le choix d'un bon candidat : car à supposer qu'il ne puisse voter qu'en une seule commune, il doit se déterminer pour celle où il y a pour lui plus de raison de voter. Or, il y en a davantage là où son vote peut être le plus utile. Mais ce surplus de raison peut être contrebalancé par plusieurs considérations que nous ne pouvons énumérer, vu qu'elles varient avec chaque situation.

Q. — Prière à l'obligeant *Ami* de répondre à la question suivante : quelles sont les peines imposées aux religieux apostats par les sacrés canons ?

R. — Nous avons traité la question *ex professo* en 1893, p. 518 ; nous allons simplement la résumer, en faisant observer qu'il s'agit uniquement des *réguliers*.

Quelles sont les peines qui frappent les religieux apostats ?

I. Ils sont privés de tous les priviléges de leur ordre pendant tout le temps de leur absence, sauf à les retrouver à leur retour.

II. Ils tombent sous la juridiction de l'évêque dans le diocèse duquel ils se trouvent et peuvent être arrêtés par lui et renvoyés à leurs supérieurs.

III. Il leur est interdit de se faire ordonner après leur sortie, et dans le cas où ils le feraient ils encourent l'irrégularité en exerçant les ordres reçus pendant l'absence. Mais il n'y a aucune suspense *ipso facto* pour la sortie, à moins que leur fuite ne soit pour eux une cause d'expulsion. En effet le décret du 4 novembre 1892 déclare que le religieux expulsé est suspens *ipso facto,* sous certaines conditions.

IV. Les divers ordres ont en outre dans leurs constitutions des peines particulières contre les apostats.

V. Avant la constitution *Apostolicæ Sedis,* il y avait certainement une excommunication contre le religieux apostat *qui déposait l'habit de l'ordre.* Ce n'était pas le fait de la sortie avec la pensée de ne plus revenir qui était puni de la censure, mais celui de laisser les livrées de l'ordre. Tel est l'enseignement commun.

Il est certain que la constitution *Apostolicæ Sedis* n'a pas renouvelé cette censure en termes formels.

Faut-il la regarder comme abolie? C'est aux auteurs modernes que nous le demanderons.

Gury-Ballerini, Cl. Marc, de Brabandere, Ballerini-Palmieri, pensent que cette excommunication doit être maintenue, parce qu'elle a trait au *gouvernement intérieur* des ordres réguliers et que le Souverain-Pontife, dans la constitution *Apostolicæ Sedis,* maintient précisément les censures portées *pro interno regimine quorumcumque Ordinum et Institutorum regularium.*

A l'encontre nous avons des canonistes distingués qui enseignent que l'excommunication dont il est question ne subsiste plus d'une manière générale depuis la promulgation de la constitution *Apostolicæ Sedis.* Si cependant elle avait été insérée dans les règles particulières de tel ordre religieux, elle obligerait les religieux de ces ordres, mais ceux-là seuls. Ils interprètent donc les paroles *pro interno regimine quorumcumque Ordinum et Institutorum regularium,* non pas des lois générales avec censures portées pour tous les ordres religieux, mais des censures particulières qui pourraient se trouver dans les règles ou les constitutions de tel ou tel ordre. Citons Santi, Grandclaude, Bargilliat, Smith, et tous les canonistes modernes qui ne parlent pas d'excommunication dans l'énumération des peines portées contre les religieux apostats. On ne peut supposer qu'il y ait là une omission involontaire, sans faire injure à leur science canonique. L'omission, bien volontaire, s'explique donc par la pensée que pour eux l'excommunication n'est plus encourue d'une manière générale. Citons parmi ceux qui n'en parlent pas : MM. Pillet, Haine, Deshayes, Mettrier, etc.

Nous voilà donc en présence de deux opinions contradictoires, l'une affirmant, l'autre niant. Au point de vue de l'autorité extrinsèque, elles sont toute deux *également et réellement probables,* parce que chacune compte des canonistes de première marque parmi ses défenseurs. Nous en concluons rigoureusement que, dans la pratique, l'excommunication en question doit être regardée comme n'existant pas, même par les défenseurs de la première opinion.

De fait, quand deux opinions contradictoires sont également probables, elles s'annulent mutuellement et produisent le *doute strict.* Or, il est absolument certain que quand il y a un doute de fait ou de droit, la censure est nulle. Les peines étant de stricte interprétation, on ne les encourt pas dans le doute.

Conclusion. Les religieux apostats n'encourent l'excommunication, quand ils ont quitté l'habit régulier, que si cette peine est formellement mentionnée dans leurs règles approuvées par le Saint-Siège. La règle dit alors qui peut absoudre.

Q. — Voici un cas *arrivé* :

Deux dames viennent chez moi. L'une d'elles porte une petite fille d'un an. « M. l'abbé, me dit-elle, baptizez mon enfant.

— Descendons à l'église et je la baptiserai.

— Nous ne le pouvons pas. On pourrait nous voir. Et voici ma situation. Mon mari est protestant de nom. En réalité, c'est un homme qui ne veut entendre parler d'aucune religion. Il ne va ni au temple ni à l'église. Nous avons perdu un enfant de trois ans, il l'a fait enterrer civilement ; mais il est au ciel tout de même, parce qu'il avait été baptisé en cachette. Pour moi, je suis catholique ; j'ai été élevée au couvent, et je tiens à faire baptiser tous mes enfants dans la religion catholique.

« Si vous dévoilez le secret, je suis perdue : mon mari m'abandonne ; me voilà sans ressources avec deux petits enfants en bas âge.

« Donnez l'eau à mon enfant. Je vais la faire vacciner, et s'il arrive quelque chose je serai contente. »

Un peu étonné, j'ai réfléchi un instant. Je suis allé chercher l'eau baptismale et j'ai donné l'eau. La dame qui accompagnait la mère, femme très chrétienne et discrète, a été marraine.

Défense expresse d'inscrire l'acte de baptême sur les registres. Le sacristain les a toujours dans la main, les gens viennent signer et les regardent. Je l'ai inscrit sur mon carnet.

Le cas peut se représenter, il y a tant de mariages mixtes, et les hommes ne veulent entendre parler ni du temple ni de l'église!

Pour tranquilliser ma conscience, qui a été bien large, il me semble, je viens demander à l'*Ami du Clergé :*

1° Quelle devra être désormais la conduite du curé ?

2° Pour l'acte de baptême, quel moyen employer ?

3° Si le secret vient à être dévoilé, le mari peut-il ennuyer le curé en se servant de la loi civile ?

R. — Vous avez bien fait de baptiser l'enfant sur la demande de sa mère. Elle avait le droit de la faire baptiser. Et le mariage mixte devant avoir été fait selon les règles de l'Eglise, le mari est lié par l'engagement qu'il a pris de laisser élever ses enfants dans la foi catholique.

En raison des dangers que courait la mère si le baptême était connu, vous avez bien fait de baptiser l'enfant en secret et de ne pas l'inscrire sur les registres ordinaires. Mais, au lieu de garder l'acte seulement inscrit sur votre carnet, vous auriez dû l'inscrire sur un registre secret destiné à être conservé dans la sacristie, et envoyer le double à l'évêché pour être pareillement conservé en secret aussi longtemps que les circonstances l'exigeront.

Nous répondrons à la troisième question dans un prochain numéro de la *Jurisprudence civile-ecclésiastique*.

Q. — Quand on lit un livre de morale politique, on comprend bien que tout pouvoir vient de Dieu et que le peuple ne peut pas se révolter ou renverser l'autorité légitime. Mais quand on descend aux cas particuliers les choses sont loin d'être claires.

Ainsi je suppose que l'Australie ou le Canada décident de se séparer de l'Angleterre ; Cuba de l'Espagne ; la Martinique de la France. Si ces gens exécutent leur dessein, sont-ils coupables ? Et s'ils sont coupables, comment admettre que les gouvernements qu'ils se donneront pourront se légitimer, avec ce principe qu'une longue possession ne peut pas constituer un droit quand elle est opposée à un droit certain ? Ces pays seront-ils donc obligés de revenir d'eux-mêmes à leurs anciens maitres ? Les Etats-Unis, par exemple, en admettant qu'ils ne fussent pas en droit de se séparer de l'Angleterre, ce que j'ignore, seront-ils donc des révoltés tant qu'ils ne seront pas revenus à l'Angleterre ? (Ils ne paraissent guère avoir la contrition.)

En résumé, Monsieur le Directeur, y aurait-il moyen de découvrir le juste et l'injuste dans ces espèces de révolutions par lesquelles les peuples se soustraient à des autorités qui leur pèsent visiblement ?

R. — Ces questions de droit des gens, de droit national, quelquefois de droit naturel sont certainement difficiles à trancher, et en bien des cas il n'y a que l'autorité suprême du Souverain Pontife qui puisse donner la solution authentique et certaine.

Toutefois il est des principes certains sur lesquels on peut se baser pour résoudre les difficultés.

Le premier de ces principes, c'est qu'il n'est pas permis de se révolter contre l'autorité légitime, quand même elle abuserait de ses droits et molesterait ses sujets.

Le second de ces principes, c'est que, quand un gouvernement s'est établi de fait, qu'il possède le pouvoir et qu'il y aurait impossibilité de le combattre sans troubler l'ordre et mettre en péril la paix publique, quand même il aurait commencé par la sédition et la violence, il n'est plus permis de l'attaquer ; on doit le subir ou l'accepter loyalement.

Ces deux principes sont exposés bien clairement dans les Encycliques de Léon XIII.

A côté de ces principes généraux, qui sont de droit divin naturel, il y a les conventions conclues, soit entre les chefs et les sujets, soit entre les puissances qui possèdent le domaine et les nations soumises à leur autorité. L'exécution de ces contrats et les questions qu'elle soulève ne sauraient être jugées que par une autorité supérieure aux deux parties, ou par des arbitres agréés de part et d'autre. Sinon, il n'y a que la guerre qui puisse trancher la difficulté. Mais la guerre elle-même, pour être juste, ne saurait être engagée que dans les conditions basées sur le droit naturel et sur le droit des gens. D'où il suit que si la guerre est, en fait, la solution pratique ordinairement donnée à ces conflits, elle ne serait la vraie solution qu'autant qu'elle aurait été précédée des autres voies d'arrangement, qu'une décision authentique l'aurait déclarée juste et nécessaire, ou que l'évidence du droit l'aurait rendue manifestement légitime.

En tenant compte de ces données, on peut dire que les colonies de la France, de l'Angleterre et de l'Espagne n'ont pas le droit de se révolter contre la métropole et de proclamer leur indépendance par cela seulement qu'elles trouvent lourd le joug qui leur est imposé. Si elles le font sans avoir auparavant épuisé les moyens de faire reconnaître la justice de leurs griefs et d'en obtenir le redressement, la guerre est illégitime.

Mais une fois la séparation opérée, quand même la révolte aurait été illicite dans le principe, si le pays vit en paix sous le nouveau gouvernement, la métropole ne saurait reprendre la guerre pour rentrer dans ses droits, parce que le bien public, qui est la fin de la souveraineté, serait sacrifié.

Ce n'est pas que la réussite ou le laps de temps suffise à détruire le droit et à légitimer la sédition ; mais un principe supérieur intervient, celui du bien public, qui ne permet pas de déchaîner sur le pays les calamités de la guerre.

Q. — Le taux des messes chantées étant fixé à 3 fr. 50, un prêtre peut-il prendre du tronc du purgatoire la somme de 3 fr. 50 pour une messe ordinaire qu'il chante le dimanche et qu'il applique aux âmes du purgatoire ? Le tarif qui porte à ce prix les messes dites hautes de *Requiem* peut-il être le même pour tout autre grand'messe et existe-t-il une différence, pour les âmes du purgatoire, entre une grand'messe de dimanche ou de fête et une grand'messe simple de *Requiem* ?

R. — Le vicaire qui chante la messe le dimanche a droit à l'honoraire d'une messe chantée, à moins de conventions particulières avec son curé. Or il convient que la messe chantée soit rétribuée par celui qui l'a demandée, ici par la caisse des âmes du purgatoire.

Le fruit moyen de la messe est le même pour les âmes du purgatoire, que la messe soit la messe de *Requiem* ou une autre messe. Mais il est des avantages spéciaux attachés à la célébration de la messe de *Requiem* chaque fois que la messe de *Requiem* est permise par les rubriques. Outre le fruit moyen, ces âmes bénéficient encore des prières spéciales à leur intention qui sont contenues dans les messes de *Requiem*.

Mais quand les rubriques ne permettent pas de célébrer une messe de *Requiem*, nous ne pouvons croire qu'elles soient à cause de cela privées de quelque grâce.

Q. — Le prêtre bineur qui donnerait à une bonne œuvre l'un des deux honoraires, mais sans indult, serait-il coupable ?

R. — Ce prêtre serait coupable, *positis ponendis*, parce qu'il enfreint la prohibition de recevoir un honoraire pour la seconde messe. Bien qu'il le donne ensuite, il commence par le recevoir.

Mais il serait moins coupable en donnant l'un des honoraires à une bonne œuvre qu'en gardant les deux pour lui-même.

Q. — En plusieurs endroits de la Sainte Ecriture il est dit que Dieu ne se souvient plus des péchés pardonnés et qu'il les a jetés au fond de la mer. Qu'en sera-t-il de ces mêmes péchés au jugement général ? Le Souverain Juge les passera-t-il sous le silence le plus absolu ? ou bien les rappellera-t-il simplement en bloc pour glorifier la pénitence que le juste en aura faite ?

R. — Quand il est dit que Dieu oublie les péchés des hommes, on ne doit point entendre par là que Dieu en perd le souvenir comme il nous arrive d'ignorer les choses que nous avons oubliées. Mais il faut comprendre que Dieu veut ne pas s'en souvenir quant à certains effets qui se seraient attachés à ces péchés s'ils n'avaient été pardonnés. Ainsi il ne s'en souvient plus quant à l'effet en vertu duquel l'homme est constitué l'ennemi de Dieu, ni quant à l'effet du châtiment qui serait dû au pécheur pour ses péchés s'ils ne lui étaient pardonnés ; et ainsi de tous les autres effets qui peuvent se rapporter à la faute et à la peine.

Quant aux autres effets qui constituent la miséricorde de Dieu à l'égard du pécheur et le mérite du pécheur qui se convertit à l'aide de la grâce divine, Dieu ne saurait les oublier. La miséricorde dont il use à l'égard du pécheur appartient à sa gloire, dont rien ne saurait être perdu. Et le mérite du pécheur qui se convertit est une coopération que Dieu doit récompenser. Il est donc impossible qu'il oublie, c'est-à-dire qu'il paraisse ne pas connaître le péché qui est la matière de la miséricorde et de la conversion. Mais ainsi considéré, le péché est tellement absorbé dans la grâce qu'il ne paraît plus que comme un sujet de gloire pour Dieu et pour le pécheur converti.

Il en sera de même au jugement dernier. Les péchés des saints y apparaîtront, non plus avec la laideur de l'offense envers Dieu, ni avec l'horreur du supplice éternel qu'ils auraient mérité, mais dans l'éclat du mérite et de la gloire dont ils auront été l'occasion.

Q. — Est-il vrai que l'Eglise, au moyen âge, ait approuvé, ou même encouragé, ou même fait naître l'usage des *Jugements de Dieu ?* Au séminaire on nous a dit très catégoriquement qu'il n'en était rien ; mais les manuels d'histoire universitaires prétendent bien le contraire et en tirent des conclusions fâcheuses. Je vous serais bien reconnaissant de m'éclaircir ce point, où l'on veut engager l'honneur de l'Eglise et de la civilisation chrétienne au moyen-âge.

R. — La discipline de l'Eglise touchant les *Jugements de Dieu* ou *Ordalies* ne fut fixée qu'au XIII^e^ siècle. Alors les Ordalies nous apparaissent condamnées définitivement et sans retour ; mais jusque-là on ne peut nier que, soit dans les Eglises particulières, soit à Rome même, les dispositions canoniques ne présentent à ce sujet de grandes divergences, des contradictions, et en somme une certaine tolérance ou même quelque approbation.

Voici, en résumé, les points qui semblent acquis à la science :

1° Les Jugements de Dieu ne sont pas d'origine chrétienne, mais bien d'origine païenne et germanique. Ce sont des lois et des coutumes barbares qui, comme tant d'autres, ont persisté même chez les peuples baptisés. L'Eglise n'en a pas pressé d'abord l'abolition, parce qu'à la rigueur ces sortes d'épreuves n'impliquent pas nécessairement tentation de Dieu et peuvent donc ne pas être toujours et absolument condamnables. Voyez ce que dit le P. Lehmkuhl (*Theol. mor.* I, p. 235, 8e édition) : « Miraculosum auxilium a Deo petere *absolute*, sine speciali Dei instinctu, *vix* tentationis reatum effugit ; at *existente gravi causa*, id *conditionate* petere, non est Dei tentatio. Si autem gravis causa non exsistit, etiam conditionata petitio per se gravem reatum non aufert, quia nihil est, nisi Deum complicem levitatis et temeritatis facere. Si quando legimus, homines etiam pios aliter egisse, id aut speciali Dei instinctui, aut *simplicitati* piorum hominum adscribi debet, qui non semper ad apices theologiæ actus suos componunt. Sic etiam factum est, ut multi ex ipsis Episcopis, alioqui viri sancti et prudentes, in extraordinario Dei interventu exspectando et petendo excederent. Notum est enim, prioribus temporibus synodos particulares non paucas usum *ordalium*, quæ vocant, comprobasse. Erat iste mos adeo inveteratus et hominum mentibus adeo insidebat, ut viri illi non tam ad exstirpandum, quam *ab ethnicis superstitionibus eum purgandum* animos converterent... In atroci igitur causa criminali, si aliter veritas patere non posset, arbitrabantur rationem satis gravem haberi cur Deus adiretur, ut reum per probationem ignis sive aquæ sive per similia experimenta aut singulari vel miraculosa protectione innocentem ostenderet, aut e contrario noxium declararet. »

2° Ce n'est guère qu'au VIII^e^ siècle que la question des Ordalies se pose nettement dans les synodes ecclésiastiques : mais alors *tous* les canons, sans exception, leur sont *favorables :* tels les canons des synodes d'Héristal, de Riesbach, de Dingolfingen, de Neuching. Quelquefois même on vit des conciles *ordonner* des épreuves judiciaires ; c'est ainsi qu'au concile de Francfort (792), tenu *apostolica auctoritate*, en présence des légats du pape Adrien I^er^, un serf purgea par un jugement de Dieu l'évêque de Verdun.

3° Au IX^e^ siècle, l'Eglise commence à s'inquiéter des Ordalies. Saint Agobard de Lyon († 840) les condamne, et après lui le concile de Valence (855). Notons qu'avec ces prélats nous sommes dans le

Midi, où, dès les premières années du VI[e] siècle, saint Avit de Vienne protestait contre le duel judiciaire. Dans le Nord, les vieux préjugés germaniques sont tenaces : Hincmar de Reims († 882) se constitue le champion déclaré des Ordalies ; et avec lui les conciles de Mayence (847) et de Trèves (895) ; et dans toute cette région du Rhin les tribunaux synodaux usent régulièrement des Ordalies.

Les papes, de leur côté, se tiennent sur une certaine réserve. *Nicolas Ier* (858-867), si pénétré des devoirs de sa charge, défenseur si inébranlable des prérogatives et des principes de l'Eglise romaine, n'est pas très formel, même dans son célèbre décret : « *Monomachiam* (duel) in legem assumi, nusquam præceptum fuisse reperimus : ... *nusquam* ut pro lege teneatur, *alicubi divina sancit auctoritas,* cum *hoc* et *hujusmodi* sectantes Deum solummodo tentare videantur. » On a même pensé que ce décret ne vise que les ecclésiastiques. Du reste, en fait, dans le procès du divorce de Lothaire II, ce même pape ne condamne pas, semble même reconnaître la valeur de l'épreuve de l'eau bouillante qui a démontré l'innocence de la reine Theutberge accusée d'adultère : en tous cas sa réserve est bien significative, surtout devant l'attitude provocante d'Hincmar de Reims qui, dans son traité *De divortia Lotharii et Theutbergœ,* proclamait si hautement la légitimité des Ordalies.

A quelques années de là, *Etienne V* (885-891) s'occupe aussi des Ordalies, et condamne l'épreuve de l'eau bouillante et du fer rougi ; mais rien ne prouve qu'il ait voulu étendre son interdiction à d'autres tribunaux que les tribunaux ecclésiastiques.

4° Le X[e] siècle ne nous donne que peu de documents. (A signaler pourtant une protestation d'Atton, évêque de Verceil, † 960, contre le duel judiciaire). — Mais le XI[e] siècle et le XII[e] nous montrent les jugements de Dieu reconnus ou même prescrits par les Conciles, et non seulement dans les pays du Rhin ou du Danube, — mais en *Espagne,* où les synodes de Burgos (1077) et de Tolède (1091) veulent décider par le duel et par l'épreuve du feu le choix entre la liturgie mozarabe et la liturgie romaine ; — mais en *Italie* aussi, où, lors de la lutte entre Henri IV et saint Grégoire VII, l'abbé du Mont-Cassin et d'autres membres du clergé ont recours à l'épreuve de l'eau froide pour savoir de quel côté est le droit, et l'épreuve donne droit à l'empereur contre le pape ; — mais à *Rome* même (synode de 1078, épreuve de Pierre Igné.)

Et le pape *Alexandre II* (1061-1073), consulté, se borne à répéter, en termes équivalents, la solution d'Etienne V, à l'usage des tribunaux ecclésiastiques seuls ; — et le concile de Reims (1119), présidé par le pape *Calixte II,* donne une approbation explicite aux Jugements de Dieu : dans quelle mesure Calixte II lui-même a-t-il approuvé ce décret particulier du concile, impossible de le déterminer.

Et *Yves de Chartres* († 1115), dont les écrits servaient alors à peu près universellement de règle à l'Eglise de France, prohibe les Ordalies dans les causes ecclésiastiques, et même dans toutes les autres causes, quand la justice a quelque autre moyen de connaître la vérité ; mais si les témoignages humains viennent à manquer, il est alors permis, il est même nécessaire de recourir aux témoignages divins ; non pas que la loi divine l'ait ainsi réglé, mais pour satisfaire aux exigences de l'incrédulité humaine. Et ce recours, même légal, n'est pas une preuve absolue de l'innocence ou de la culpabilité de l'accusé ; cependant, s'il tourne en faveur de l'accusé, il faut s'y tenir et admettre qu'il n'y a pas de jugement possible contre le témoignage divin.

Aussi *saint Bernard* († 1153), le grand réformateur, garde-t-il sur la légitimité du duel un silence prudent, dans une lettre où pourtant il eût dû être amené à en blâmer certaines conséquences douloureuses ; bien plus, il approuve la conduite du tribunal ecclésiastique de Cologne, qui soumit les Manichéens à l'épreuve de l'eau froide.

Aussi *Gratien,* qui écrivait son *Décret* à Bologne vers 1150, est-il embarrassé, et, pris entre les mesures contradictoires des papes et des conciles, évite-t-il de se prononcer résolument contre les Ordalies.

5° Avec *Alexandre III* (1159-1181), la question entre dans une phase nouvelle et marche à sa solution définitive. Il traite les Ordalies de *exsecrabile judicium,* que « catholica Ecclesia contra quemlibet etiam, nedum contra episcopum, non admittit. » (Lettre à l'évêque d'Upsal.)

Son successeur *Lucius III* (1181-1185), sans les condamner expressément, en conteste l'efficacité, et leur oppose la *purgatio canonica.*

Célestin III (1187-1191), consulté, répond que le duel ne doit être toléré nulle part.

Puis *Innocent III* (1198-1216) réprouve les *vulgaria judicia* au nom de l'Eglise, et défend de bénir les objets indispensables à ces sortes de jugements ; cependant il approuve, en fait, les statuts de Bénévent, qui autorisent le duel et les Ordalies.

Enfin *Honorius III* (1216-1227) interdit expressément tout jugement de Dieu, *utpote in quo Deus tentari videtur ;* — et, au nom de *Grégoire IX* (1227-1241), *saint Raymond de Pennafort* insère dans sa collection de *Décrétales* les lettres de Célestin III, d'Innocent III et d'Honorius III, et les classe sous la rubrique suivante qui en donne l'interprétation authentique : *Duella et aliæ purgationes vulgares prohibitæ sunt, quia per eas multoties condemnatur absolvendus et Deus tentari videtur* [1].

[1] Voir, pour plus de développements, un article très documenté de M. l'abbé Vacandard dans la *Revue des Questions Historiques,* livraison du 1er janvier 1893. M. Vacandard est l'auteur de la belle *Vie de saint Bernard* parue l'a passé, qui est un chef-d'œuvre d'érudition et épuise la matière. C'est son article qui

En résumé donc, sur cette question des Ordalies comme sur beaucoup d'autres, l'Eglise procéda avec une sage lenteur. Ces coutumes avaient de si profondes racines dans l'esprit germanique, et de plus s'harmonisaient si bien avec la foi naïve de ces peuples enfants, qu'on ne pouvait songer à en décréter d'un coup la suppression complète. Et, même à supposer la chose possible, par quoi eût-on remplacé l'épreuve judiciaire ? Le droit romain n'existait plus ; le droit germanique chrétien s'élaborait lentement, très lentement ; les mœurs se transformaient plus lentement encore. Restait donc la force brutale ; qui oserait dire qu'elle fût préférable au jugement de Dieu ? Aussi n'est-ce pas pousser l'optimisme trop loin que de voir avec le P. de Smedt, dans ces jugements de Dieu, réglés par l'Eglise, environnés par elle de mille précautions, contenus dans des limites toujours plus étroites, sanctifiés en quelque sorte par la foi des peuples, autant de conquêtes sur la barbarie. Plus tard seulement, quand le droit canonique fixé forma un ensemble complet, l'Eglise put porter une interdiction définitive ; et l'on sait si les mœurs, les lois mêmes, en ce qui touche le duel, se sont montrées et se montrent encore revêches à la suivre dans cette voie civilisatrice.

L'Eglise a traité les Ordalies un peu comme elle traite la guerre. Elle réprouve la guerre ; elle appelle de tous ses vœux le jour qui permettrait d'en proclamer l'abolition. Mais, en attendant, elle n'a cessé de multiplier ses efforts pour l'adoucir, la modérer, la régler, la contenir, en atténuer les maux, la pénétrer d'esprit chrétien. Un jour peut-être, si jamais la guerre disparaît du monde civilisé, si jamais vient à se réaliser le rêve d'un tribunal suprême international et d'un arbitrage universellement accepté, nos petits-neveux, étudiant l'histoire des âges écoulés, s'étonneront de notre barbarie, et admireront que tant de voix, élevées sans relâche dans l'Eglise contre cet abominable fléau de la guerre, soient si longtemps restés sans écho... « In novissimis diebus... de Sion exibit lex, et verbum Domini de Jerusalem. Et judicabit gentes, et arguet populos multos : et conflabunt gladios suos in vomeres, et lanceas suas in falces : non levabit gens contra gentem gladium, nec exercebuntur ultra ad prœlium. Domus Jacob, venite, et ambulemus in lumine Domini. » (Isaïe, II, 2-5).

nous a fourni les principaux éléments de ce travail.

Voir aussi, sur la question du duel judiciaire en particulier, un savant mémoire présenté au troisième Congrès scientifique international des catholiques (Bruxelles, septembre 1894) par le P. de Smedt, S. J., président des Bollandistes. Il nous apprend qu'une grande partie des récits de duels nous est fournie par les chartes et par les histoires d'églises ou de monastères, ou même de saints : duels entre hommes d'églises et pour des biens ecclésiastiques. Il plaide d'ailleurs les circonstances atténuantes :

« Le duel, ainsi autorisé et même prescrit par la loi, nous apparait maintenant comme une institution bien barbare. Et pourtant, si l'on tient compte de l'état de la société et des esprits au temps et dans le milieu où elle fut établie, il n'y a rien de paradoxal, me semble-t-il, à affirmer qu'elle fut un pas en avant dans la voie de la civilisation. Elle apportait certainement à l'état préexistant des modifications qui peuvent être regardées comme des progrès. Chez les anciens Germains, recours perpétuel aux armes... ; l'institution du duel judiciaire limite ces sortes de guerres privées aux cas où le droit ne peut pas être suffisamment constaté par les moyens dont dispose l'autorité judiciaire ; de plus, la loi exige que cette autorité prononce qu'il y a lieu de recourir à ce moyen extrême ; enfin, elle le soumet à des délais, à des règlements, à des formalités, les plus favorables possibles pour faire triompher la justice. Le nom de *jugement de Dieu* appliqué au duel judiciaire, — et qui, si on n'en exagère pas la portée, ne semble guère plus choquant que ceux de *Dieu des armées, Dieu des victoires*, qui ont toujours été en usage dans le langage chrétien à propos de guerres entre les nations, — les protestations solennelles, les serments et les autres rites religieux qui semblent y avoir présidé à peu près dès son origine, étaient bien propres, chez les peuples aussi accessibles aux terreurs religieuses que l'étaient les Germains, à donner plus d'assurance à l'innocent et à paralyser plus ou moins les forces du coupable. »

Q. — Dans notre paroisse nous ne bénissons pas les maisons auxquelles on a travaillé le dimanche. Les femmes viennent bien nous prier de bénir ces maisons, mais nous refusons ou nous faisons trainer les choses en longueur. Le résultat ne parait pas très grand : les maçons continuent de travailler le dimanche.

1° A-t-on le droit de refuser de bénir une maison ?

2° Est-il opportun de le faire ?

R. — Ad I. La bénédiction des maisons est une cérémonie libre, que le curé peut faire ou refuser à son gré : les fidèles n'y ont pas un droit strict.

Ad II. Si la construction de la maison s'est faite le dimanche *avec la connivence du propriétaire*, il nous semble qu'il y a une sorte de scandale à aller bénir les bâtiments : le refus s'impose au contraire, comme une protestation contre la violation de la loi dominicale. Il peut se faire que votre refus n'influe en rien sur les autres individus, qui continueront à faire travailler les maçons le dimanche, mais du moins vous aurez rempli votre devoir et vous ne laisserez pas dire que l'Eglise ferme les yeux sur la profanation du dimanche.

Q. — 1° Je suis vicaire dans une paroisse de six mille âmes. Quand l'allocation de l'Etat aux vicaires fut supprimée, la cure était vacante. Les quatre vicaires, pour remplacer cette allocation, établirent d'eux-mêmes une augmentation sur le prix des offices funèbres. Le conseil de fabrique ne dut pas l'ignorer, ni les paroissiens. Depuis, les curés qui se sont succédé n'ont rien changé. La fabrique n'est pas sans ressources. L'évêque connait la situation, je suppose.

Puis-je, moi, vicaire, recevoir *tuta conscientia* cette augmentation en guise de traitement ?

2° Dans ma paroisse les confessions sont très nombreuses, Dieu merci. Mais l'usage existe d'entendre les confessions pendant les offices. Mes collègues n'ont aucune hésitation là-dessus et passent au confessionnal la plus grande partie du temps des offices. Moi, je fais comme les autres, mais non sans quelque crainte. Que faut-il faire ? Les paroissiens ne se plaignent pas, et beaucoup de confessions seraient omises sans cela.

R. — Ad I. Ce n'est pas à vous, mais à votre curé, qu'incombe le devoir de régulariser ce qu'il peut y avoir d'anormal dans cette situation. Pour

vous, vous avez une sorte de présomption sur la légalité de la situation dans la pratique de votre curé et de vos confrères, et cette présomption suffit pour que vous puissiez vous faire, dans le doute, une règle pratique de conduite. Si cela ne suffit pas à calmer vos inquiétudes, rien de plus facile pour vous que de demander l'approbation expresse de la situation à votre évêque, qui seul peut la régulariser, au point de vue canonique, en ratifiant formellement l'augmentation des droits casuels introduits par vos prédécesseurs.

Ad II. Aucune loi ecclésiastique ne défend d'entendre les confessions pendant les offices généraux de l'Eglise; c'est donc une affaire de coutume locale. Mais s'il s'agit d'offices demandés par les particuliers et pour lesquels un honoraire est assigné aux vicaires pour leur présence, ceux-ci doivent assister réellement à l'office *avec le clergé* pour pouvoir en conscience toucher l'honoraire.

Q. — Dans un diocèse où rien d'*officiel* (ni statuts synodaux, ni *ordo*, ni feuille de juridiction) n'indique qu'il faille des pouvoirs spéciaux pour les religieuses, mais où d'autre part il est de *notoriété publique* que ces pouvoirs sont nécessaires [1], un confesseur à pouvoirs ordinaires pourrait-il absoudre validement et licitement une religieuse cloîtrée à vœux simples dans le monastère? — En serait-il de même pour une novice?

R. — Il est certain que l'évêque peut interdire d'absoudre les membres de telle ou telle communauté, soit d'une manière absolue, de telle sorte que la confession soit nulle, soit d'une manière relative, en la rendant seulement illicite.

Mais une réserve de cette façon renfermant une dérogation au droit commun doit être clairement établie pour obliger. Or, dans le cas, la réserve ne nous paraît pas clairement établie pour le présent. Qu'elle ait existé dans le passé, on ne peut en douter, puisque le Rituel et l'Ordo la mentionnaient il y a trente ans. Mais il nous semble plus probable qu'elle n'existe plus aujourd'hui. En effet, une réserve s'établit et disparaît par la libre volonté de l'évêque diocésain. La coutume, si elle peut en quelques cas avec le consentement tacite de l'évêque, détruire la réserve, ne peut certainement pas l'établir. Dès lors que dans les livres officiels d'un diocèse l'évêque fait disparaître les textes relatifs à la réserve, c'est un signe des plus manifestes qu'il ne la maintient pas. C'est notre avis du moins. S'il reste un doute sérieux aux prêtres du diocèse, il est facile de le dissiper en consultant l'évêque.

Q. — En lisant dans vos colonnes, l'an dernier, l'histoire des origines de la Société des Missions étrangères, je me suis demandé comment cette société, ayant son siège central à Paris, avait pu survivre à la Révolution. Pourriez-vous, s'il vous plait, me le faire savoir?

R. — I. La tourmente révolutionnaire fut d'autant plus dangereuse pour la Société des Missions, que celle-ci, en 1789, était loin d'être dans une situation prospère. Pendant tout le XVIII^e siècle elle avait continué à vivre et à évangéliser, mais sans prendre de grands développements. Cela tenait à plusieurs raisons.

D'abord, dans toutes les missions, le zèle des missionnaires avait été entravé par des persécutions. En Chine, l'an 1706, un édit fut publié qui ordonnait de chasser de l'Empire du Milieu tous les prêtres européens qui ne feraient pas officiellement les trois déclarations suivantes : 1° le Dieu des Chinois étant le Dieu même des chrétiens, il est naturel de lui donner le même nom ; 2° les cérémonies en l'honneur de Confucius ne sont pas incompatibles avec le christianisme ; 3° les hommages rendus aux ancêtres ne sont pas davantage inconciliables avec cette religion. Naturellement les missionnaires refusèrent et furent expulsés. Ils rentrèrent bientôt ; mais en 1732, d'après un nouvel édit, ils furent reconduits à Macao. Enfin, en 1780, ceux qui avaient osé revenir au Su-tchuen furent recherchés et emprisonnés. Au Tonkin et en Cochinchine, mêmes tribulations. Expulsion en 1712, persécution en 1778. Le Siam avait été un peu plus calme, les missionnaires, suffisamment éprouvés par ailleurs, n'avaient été en butte qu'à des tracasseries passagères. Mais en 1778, le roi Phajatak ayant publié un édit contre les chrétiens, l'évêque et ses prêtres furent traduits devant les tribunaux, insultés, frappés, et enfin bannis.

Cette mission était alors en mauvais état par suite d'une guerre malheureuse. En 1754, les Birmans avaient envahi le royaume de Siam. Malgré le dévouement des chrétiens, qui accomplirent bravement leur devoir, il furent vainqueurs et vinrent mettre le siège devant la capitale, Juthia. Le collège de Mahapram fut brûlé et le séminaire général fut transféré à Chantaboum. L'ennemi se retira, mais pour revenir dix ans plus tard. Alors aucune ville ne lui résista plus ; les églises furent pillées et brûlées, et les missionnaires durent se soustraire par la fuite à toutes sortes de vexations. Sur d'autres points, du reste, ils avaient eu à souffrir de guerres dont ils n'étaient pas responsables. Nous avons vu que la Société des Missions avait envoyé plusieurs de ses membres dans le Canada et l'Acadie, alors colonies françaises. Le traité du 11 avril 1713 céda l'Acadie à l'Angleterre. Une clause spéciale garantissait aux colons le libre exercice de la religion catholique. Elle n'empêcha pas de chercher noise aux missionnaires, qu'on accusait d'entretenir dans le cœur de leurs chrétiens l'amour de la patrie française. Enfin en 1755 l'Angleterre osa prendre une mesure atroce. Les colons acadiens furent saisis et embarqués de force sur des vaisseaux qui les déportèrent dans le Massachusetts

[1] Les prêtres du diocèse observent cette règle, et lorsqu'on les interroge sur quoi ils se fondent : « C'est la coutume, disent-ils, on l'a toujours fait, c'est connu, c'était sur le rituel *et l'ordo, il y a 30 ans*, mais aujourd'hui il n'y a rien. »

et la Géorgie. Le poète Longfellow a flétri la cruauté des bourreaux dans un émouvant récit *(Evangéline)*, mais la victoire resta à la force, et les missionnaires furent obligés de se réfugier chez les sauvages ou de revenir en France. Au même moment, la guerre et la disette qui en était la conséquence forçaient ceux de Québec à licencier leur séminaire, et cet établissement fut fort endommagé lors du bombardement de la ville. Cependant la capitulation assura le libre exercice de la religion romaine, promit sûreté aux personnes religieuses, et accorda à l'évêque le pouvoir d'exercer librement et avec décence les fonctions de sa charge. On observa cette capitulation, mais on obligea les prêtres des Missions à rompre toutes relations avec la Société de Paris, ce qu'ils firent sans difficulté. — Les missionnaires s'étaient également trouvés en face des Anglais à Pondichéry, où Rome avait confié à la Société les missions des Jésuites. Ici encore, la capitulation de 1778 avait stipulé que « le libre exercice de la religion catholique serait conservé en entier, les églises respectées, les ecclésiastiques et religieux maintenus dans la jouissance de leurs maisons et privilèges ; que les missionnaires auraient la liberté d'aller d'un lieu à l'autre pour y exercer leurs fonctions. » Cependant les vainqueurs détruisirent plusieurs églises et soumirent les missionnaires à une surveillance étroite. — Une seule guerre eut alors des conséquences heureuses pour les Missions. Ce fut en Cochinchine. Des révoltés, les *Tay-Son*, avaient chassé de son trône vers 1780, le roi Nguyên-anh, et en même temps proscrit les missionnaires. L'évêque Pigneau de Béhaine proposa au roi, son compagnon d'exil, d'aller demander pour lui des secours au roi de France. En 1787 il vint à Paris, et, grâce au ministre Loménie de Brienne, il obtint qu'une expédition viendrait rétablir Nguyên-anh sur le trône. Des intrigues de cour amenèrent un contre-ordre et les troupes françaises ne quittèrent pas l'Inde, mais l'évêque amena avec lui nombre de volontaires, officiers et soldats. Grâce à leur courage, Nguyên-anh défit les rebelles et reconquit son royaume. Il ne put se dispenser de laisser revenir les missionnaires, et même de leur témoigner une certaine reconnaissance.

Même si ces obstacles extérieurs avaient été supprimés, la Société n'aurait guère progressé. On sait ce que devenaient la foi et les mœurs en France au XVIII^e siècle ; dans ce milieu corrompu les vocations apostoliques ne pouvaient germer ; rien n'excitait aux grands sacrifices ni aux nobles dévouements. « Les troubles soulevés dans l'Eglise au sujet de la constitution *Unigenitus*, joints à la misère des temps qui a empêché un grand nombre de familles de pousser leurs enfants aux études, rend les sujets si rares que presque personne ne se présente depuis quelques années pour l'œuvre des Missions. » Le Séminaire ne comptait souvent que cinq ou six lévites, quelquefois même il était vide. L'argent manquait aussi bien que les hommes. La banqueroute de Law avait atteint le Séminaire, qui y perdit plus de moitié de ses revenus. Inutile de chercher à combler ce déficit en sollicitant des aumônes. « Nous reviendrions les mains vides, disent les directeurs. Les misères en si grand nombre dont on est frappé de si près et environné de toutes parts, épuisent si fort la charité et les facultés du peu de gens qui sont encore dans le pouvoir et la bonne volonté de secourir le royaume, qu'il ne reste rien pour envoyer des secours dans les pays étrangers. Quant à la cour, bien loin de vouloir rien donner, elle ne songe qu'à retrancher et à faire le moins de dépenses qu'elle pourra. » Les charges cependant ne faisaient qu'augmenter, et bien souvent les tempêtes ou les corsaires empêchaient l'argent envoyé en Orient d'arriver à destination.

En constatant cette triste situation, on est étonné du fruit obtenu par les missionnaires, peu nombreux pourtant, que la Société entretenait chez les Infidèles. En 1780, cinq missions existaient : Chine, Tonkin, Cochinchine, Siam, Pondichéry. Chacune avait à sa tête un évêque, et il y avait un coadjuteur au Tonkin. Les missionnaires européens étaient au nombre de deux au Siam, sept en Cochinchine, cinq au Tonkin, huit en Chine, trois à Pondichéry, quatre dans les procures, huit au Séminaire de Paris. Au total, quarante-quatre prêtres ou évêques dans la Société. Ils étaient aidés et au besoin remplacés par des missionnaires indigènes formés au séminaire de chaque mission, et dans le séminaire général de Juthia (transféré alors à Pondichéry). Le nombre exact de ces prêtres, comme celui des fidèles, est assez difficile à établir. Les missionnaires évitaient de fournir à leurs ennemis des renseignements dont ils auraient pu abuser. Cependant, d'après certaines lettres, on voit qu'il y avait à cette époque : en Cochinchine, de 30 à 35.000 chrétiens ; au Tonkin, 130.000 ; au Siam, 1000 à 1.200 seulement ; au Su-Tchuen, 12.000 environ ; à Pondichéry 55.000. Donc la Société devait pourvoir aux besoins spirituels de 240.000 chrétiens dispersés au milieu de 150 millions d'idolâtres. Ces chrétiens ne l'étaient pas seulement de nom, puisque vers la même époque les notes des vicaires apostoliques donnent une moyenne de 150.000 confessions et 100.000 communions par an. Une preuve particulière de la ferveur d'une mission, le Su-Tchuen : un missionnaire, M. Moye, y fonda une congrégation de vierges chrétiennes qui se développa très rapidement.

II. Telle était la situation de la Société au moment où éclata l'orage révolutionnaire. En raison de l'œuvre qu'elle accomplissait, œuvre éminemment philanthropique et patriotique, elle pouvait espérer ne pas être en butte à la haine des philanthropes et des patriotes de 89. Mais cet espoir, si jamais il exista, fut bientôt déçu.

Le Séminaire n'eut pas à souffrir pendant les journées qui suivirent la prise de la Bastille. Cela tint probablement à ce que, caché par plusieurs

maisons, il n'était pas vu directement depuis la rue. Tous les autres établissements religieux n'eurent pas le même bonheur. Témoin le procès-verbal du conseil des directeurs, en date du 3 août 1789. « M. le Supérieur a dit que Messieurs de Saint-Lazare ont souffert des dommages très considérables par les dégâts qui ont été faits dans leur maison pendant ces derniers jours de trouble, et qu'il paraîtrait convenable de leur donner quelques secours... Sur quoi la communauté, pénétrée de ces sentiments, a arrêté que M. Hody remettra douze cents livres à M. de Beyries, supérieur, qui voudra bien se charger de faire parvenir la dite somme à M. le Supérieur de Saint-Lazare. »

La Société agissait généreusement en aidant de ses deniers des confrères pauvres. Elle ne devait pas tarder à être aussi pauvre elle-même. La suppression de la dîme, à la suite du vote du 4 août, lui fit perdre dix à douze mille livres de revenu. Le 2 novembre, un décret mettait à la disposition de la nation toutes les propriétés et tous les revenus ecclésiastiques. Cependant, pour le moment on obligeait seulement les supérieurs à faire une déclaration de tous ces biens et à affirmer que rien n'en avait été distrait. Le Supérieur de la maison fournit à la municipalité, le 26 mars 1790, un inventaire détaillé des biens de la communauté et des charges dont ils étaient grevés. « Tous nos biens, disait-il (ils produisaient un revenu de 64069 livres), sont employés annuellement à l'entretien des supérieurs, des directeurs, des jeunes élèves qui sont gratuitement nourris au Séminaire, à la subsistance des missionnaires français qui sont répandus dans les royaumes de la Chine, du Tonkin, de la Cochinchine, du Cambodge, du Laos et de Siam, à celle des six évêques et des six collèges à qui on envoie tous les ans leurs pensions alimentaires ; de plus, sur les mêmes revenus, on paye les voyages des missionnaires qui partent de Paris pour leurs missions. Ces voyages sont très dispendieux. »

Evidemment on ne pouvait pas dire que les Missions étrangères accaparaient les biens du peuple et les gaspillaient dans des dépenses inutiles et inavouables ; mais les révolutionnaires s'occupaient bien de cela ! Les 13 et 14 avril 1790, l'Assemblée statua que les biens ecclésiastiques *appartenaient* à la nation et seraient, en attendant la vente, administrés par les districts. C'était la ruine. Les directeurs du Séminaire tentèrent un dernier effort pour l'éviter. Dans des *Observations* adressées à l'Assemblée nationale, ils firent remarquer :

1º Qu'ils ne formaient pas un ordre ou une congrégation religieuse. « Nous sommes une société de prêtres séculiers et toujours français, qui, sans aucune espèce de vœux, sans autres liens que ceux du zèle et de la charité, se destinent à porter les lumières de la foi et à publier la gloire du nom français dans les pays orientaux. Il n'y a point de supérieur général ; le seul point qui nous réunit, c'est la possession des biens en commun..., mais nous avons pour cela des lettres patentes du roi comme les compagnies de négociants... Nous sommes libres de quitter les missions dès que nous le jugeons à propos. »

2º Qu'ils rendaient à leur patrie des services signalés. « Ils se sont toujours fait et se feront toujours un devoir de communiquer toutes les découvertes et connaissances utiles qu'ils acquièrent, soit par les sciences, soit par la littérature, soit par le commerce. Ils ont donné lieu au négoce que la France a entrepris dans les pays orientaux et à la formation de la première Compagnie des Indes. » Et ils poursuivaient en énumérant tous les services rendus jusqu'à ceux de Mgr Pigneau de Béhaine, qui avait empêché les Anglais de s'établir en Cochinchine.

3º Que la confiscation de leurs maigres revenus ne comblerait guère le déficit du budget. « La nation française, si grande dans ses vues, si féconde dans ses ressources, pourrait-elle être forcée, pour une somme aussi modique, de détruire un établissement aussi utile à la religion que glorieux et avantageux ? Nous avons ferme confiance que la nation prendra sous sa protection spéciale notre établissement et nous conservera notre maison et nos biens. Ce sera pour nous un nouveau motif de rendre à la nation et à nos compatriotes, avec plus de zèle que jamais, tous les services dont nous serons capables. »

Leur démarche ne fut pas inutile. Lanjuinais, secrétaire du comité ecclésiastique, fit au supérieur la réponse suivante : « Le comité, sur l'exposé des prêtres des Missions Etrangères, a pensé que leur maison devait être considérée comme appartenant à une congrégation séculière et conséquemment comprise dans l'ajournement ; il ne faut donc pas mettre leurs biens en vente, jusqu'à ce que l'Assemblée nationale ait prononcé. »

Mais déjà on ne s'attaquait plus seulement aux biens matériels ; la liberté personnelle et la liberté de conscience étaient menacées. D'abord deux articles de la constitution civile du clergé semblaient devoir entraîner la ruine du séminaire. L'un portait qu'il ne serait conservé qu'un seul séminaire dans chaque diocèse, et que tous les autres seraient éteints et supprimés. « Le vicaire supérieur et les vicaires directeurs du séminaire, disait l'autre, seront nommés dans un synode par la voie du scrutin individuel et à la pluralité absolue des suffrages. » Les directeurs rédigèrent immédiatement une note pour montrer que leur séminaire n'avait rien de commun avec le séminaire diocésain de Paris, et qu'à la tête de cet établissement devaient se trouver des prêtres ayant l'expérience des missions, capables de former et d'instruire des missionnaires, et qu'un synode diocésain de France, étant incompétent pour juger de ces qualités, ne pouvait être chargé de nommer les directeurs.

On ne fit à cette note aucune réponse directe,

mais en janvier 1791, les prêtres du séminaire furent sommés de prêter serment à la constitution civile, et une lettre du ministre de la marine défendit de recevoir dans les colonies françaises des prêtres insermentés. Les directeurs refusèrent le serment, et malgré cela passèrent sans être autrement inquiétés toute l'année 1791. En avril 1792, ils durent, pour se conformer à un décret de l'assemblée, quitter le costume ecclésiastique. Au mois de juin, la municipalité les obligea à recevoir dans leur église, le jour de la Fête-Dieu, la procession du clergé intrus de Saint-Sulpice. Après le 10 août, le séminaire fut plus d'une fois envahi par des bandes armées qui sous prétexte de perquisitions insultaient et maltraitaient tout le monde. Il fut respecté ou oublié pendant les journées de septembre, mais les directeurs comprirent que leur présence à Paris était dès lors trop dangereuse, inutile du reste aux Missions, vu l'impossibilité de former des séminaristes. Deux étaient déjà partis pour Rome, MM. Boiret et Descourvières ; trois, MM. Chaumont, Blandin et Alary, se rendirent en Angleterre avec les quelques séminaristes qui restaient ; trois, MM. Hody, de Beyries et Bilhère se cachèrent à Amiens.

Par cette séparation, ils espéraient sauver leur Société. Ceux qui allaient à Rome devaient se tenir en relations avec la cour pontificale, demander les dispenses ou pouvoirs, servir d'intermédiaires entre les missions et les congrégations. Ceux qui habitaient l'Angleterre s'occuperaient de recruter des sujets et de les envoyer en Orient, en même temps que les secours matériels et les correspondances. Ils étaient bien placés pour cela, grâce aux nombreuses relations coloniales de l'Angleterre. Enfin ceux qui restaient à proximité de Paris veilleraient sur le séminaire et tâcheraient de le conserver à la Société. « De nombreuses lettres remplacèrent les conversations ; des rapports ou des mémoires, les discussions du conseil ; et ainsi malgré les obstacles qui naissaient chaque jour plus nombreux de la guerre civile, de la guerre étrangère, de l'espionnage, des changements de domicile, de la maladie, de la mort, la direction des affaires resta toujours une. » Les lettres qu'ils échangeaient sont curieuses à lire. Ils emploient un langage de convention incompréhensible pour les profanes. « Cher associé, écrivait le procureur de Rome, on a reçu vos deux lettres, et nous vous remercions de nous donner les détails les plus longs possibles, ils nous sont nécessaires pour le bien de notre commerce ; les deux premiers commis de notre comptoir nous les demandent... Nous avons vu hier le chef de tous les comptoirs, c'est notre premier commis qui nous a procuré cet avantage. » Avec cela, ils émaillaient leurs lettres de tirades patriotiques, d'éloges bien sentis à l'endroit des braves Marseillais, des braves législateurs, etc., et de reproches amers contre les aristocrates. Grâce à ces précautions, ils purent toujours correspondre et s'entendre, mais ils ne purent empêcher le séminaire de passer en d'autres mains, et ils essayèrent en vain d'envoyer d'ailleurs des missionnaires en Orient.

Ce n'est pas que les sujets fissent absolument défaut. Parmi les prêtres français réfugiés en Angleterre, bon nombre auraient accepté d'exercer leur zèle dans les missions. Mais les évêques, qui espéraient toujours rentrer en France, désiraient conserver tous leurs prêtres pour travailler à la reconstitution de leurs églises, et ils refusaient toute permission. En vain Rome intervenait, déclarait que la permission des évêques n'était nullement nécessaire, en vain elle expédiait directement aux missionnaires des lettres dimissoriales. Les prélats ne s'en émeuvaient pas, et obtenaient du gouvernement anglais qu'il refusât tout passeport sollicité sans leur autorisation. Du reste, bien d'autres difficultés s'opposaient au départ des missionnaires. Toutes les nations de l'Europe refusèrent successivement d'autoriser le transport, sur leurs vaisseaux, de prêtres français. En Angleterre, le gouvernement et la Compagnie des Indes firent de belles promesses, mais à condition que les missionnaires seraient leurs agents dans les missions, ce qu'ils refusèrent, naturellement. Voilà pourquoi, de 1793 à 1798, sept prêtres seulement partirent d'Angleterre pour les Indes, et sur ce nombre quatre furent faits prisonniers par des vaisseaux français.

On comprend que les missions souffraient d'un pareil état de choses. Partout entravés et inquiétés, soit par la révolution et la guerre, comme dans l'Hindoustan, soit par la persécution, comme en Chine, ne recevant d'Europe ni collaborateurs ni secours matériels, terrifiés par les tristes nouvelles qui leur arrivaient de la mère-patrie, les missionnaires étaient tentés de désespérer et leurs lettres respirent le découragement. A plusieurs reprises, leurs confrères d'Europe essayèrent un séminaire provisoire, soit en Italie, soit en Piémont, mais rien n'alla à bien. Un des prêtres restés en France, M. Bilhère, fut plus heureux. Profitant d'un moment d'accalmie, il fit racheter le séminaire de Paris en 1798, d'abord par un homme d'affaires qui le trompa, puis par une généreuse chrétienne, Mademoiselle d'Escars.

III. C'était déjà beaucoup de réoccuper le berceau de la Société, mais il fallait reconstituer la Société elle-même : il fallait repeupler ce séminaire qui demeurait vide. C'est à quoi M. Bilhère travaille activement dès les premières négociations relatives au Concordat. Dans un mémoire adressé au gouvernement, il rappelait les renoms glorieux et les avantages matériels procurés à la France par ses missionnaires. A ce mémoire Bonaparte répondit par la lettre suivante adressée à l'archevêque de Paris, Mgr du Belloy. « J'ai lu avec la plus grande attention la note que vous m'avez envoyée relative à la mission de Chine. J'en sens l'importance. Je désire que vous me fassiez un rapport plus détaillé qui me fasse connaître où en sont nos missionnaires et ce qu'il y aurait à faire

pour rendre leur zèle utile à la Religion et à l'Etat... Mon intention est d'agir aux Indes et en Chine comme je viens de le faire dans la Syrie et dans le Levant, où j'ai remis sous notre protection spéciale le Saint-Sépulcre et tous les chrétiens de l'Orient ». En même temps il écrivait au Pape : « Je désire donner une nouvelle activité aux missions de la Chine, et je ne cacherai pas à votre Sainteté qu'indépendamment du bien général de la Religion, j'y suis porté par le désir d'ôter aux Anglais la direction de ces missions qu'ils commencent à s'attribuer. » Le 7 novembre 1802, Portalis présentait au Premier Consul un rapport consciencieux sur la question. Il insistait naturellement sur les services matériels rendus par les missionnaires, mais il parlait en termes convenables de leur mission d'apôtres, et enfin il concluait qu'il fallait admettre la requête des citoyens Dubois, supérieur des Lazaristes, et Bilhère, ancien supérieur des Missions-Etrangères, reconnaître leurs Sociétés et accorder à leurs prêtres le passage gratuit sur les vaisseaux de l'Etat.

Malgré la tournure favorable que prenaient les négociations, plusieurs directeurs voyaient avec inquiétude le gouvernement s'ingérer dans leurs affaires. Leurs craintes n'étaient pas sans fondement, car le Premier Consul eut alors l'idée au moins discutable de réunir en un seul corps la Société des Lazaristes et celle des Missions, et surtout il prétendit opérer cette réforme de sa propre autorité. Il se fit adresser à ce sujet par son ministre des cultes un rapport où étaient proposées les mesures suivantes :

« On pourrait charger l'archevêque de Paris du soin des Missions, il en serait le supérieur, comme l'était autrefois le général de la Congrégation de Saint-Vincent de Paul.

« L'archevêque établirait pour cette partie un grand vicaire, qui serait doté comme les autres grands vicaires du diocèse.

« On n'aurait recours à la Propagande que pour la nomination d'un ou deux préfets apostoliques, à qui le Pape donnerait le pouvoir d'administrer le sacrement de Confirmation.

« Les deux séminaires seraient remplacés par un établissement unique.

« A mesure qu'il s'offrirait des ecclésiastiques, que le gouvernement jugerait capables d'être employés aux missions, on pourrait, d'après la demande motivée du supérieur, et en prenant tous les renseignements requis, donner quelques secours passagers pour perfectionner l'éducation de ces ecclésiastiques, etc., etc. ».

Les intentions de Napoléon et de son ministre étaient sans doute excellentes, mais ils oubliaient que c'est à l'Eglise seule de décider les questions concernant ses Congrégations. C'est ce que le légat, cardinal Caprara, fit observer dans une lettre à Portalis. « Ce décret ne parle ni de la nécessité de la mission spirituelle, ni des droits du Saint-Siège sur les missions, ni du concours de l'autorité apostolique pour le rétablissement... Vouloir confondre dans une seule association les congrégations existantes serait violer leurs premiers engagements et leur prescrire une chose moralement impossible... La nomination du supérieur par l'Empereur est une mesure nouvelle qui présentera de nombreux inconvénients. Les ennemis de la France le représenteront comme un agent uniquement dévoué aux intérêts du Souverain. Rien ne sera plus capable d'inspirer des préventions contre les missionnaire et d'empêcher le succès de leurs efforts... Si quelques changements sont nécessaires, il est indispensable de les concerter préalablement avec Sa Sainteté et le succès n'en sera par là-même que plus assuré. »

Le gouvernement ne répondit rien, mais bientôt après, profitant du voyage du Pape en France, et grâce à l'intervention du cardinal Fesch, M. Bilhère obtenait le décret suivant (23 mars 1805) :

« Art. 1er. Les établissements des Missions Etrangères sont rétablis.

« Art. 2. M. de Bilhère, supérieur du séminaire dit des Missions Etrangères, rue du Bac, est autorisé à accepter des tiers acquéreurs la donation de l'édifice autrefois consacré à ce séminaire et les revenus et biens qui y étaient attachés. Il pourra, ainsi que ses successeurs, accepter toutes fondations et donations qui seront faites à cet établissement. »

La société des Missions Etrangères avait donc de nouveau l'existence légale ; c'est tout ce que les directeurs voulaient. Le gouvernement n'avait pourtant pas abandonné entièrement ses projets, et un décret nouveau mettait toutes les missions sous la direction du grand aumônier de l'Empire, mais ce décret resta lettre morte. Les directeurs s'occupèrent donc de reformer leur séminaire. C'était difficile, car les ressources faisaient défaut, et surtout la conscription rendait le recrutement des sujets impossible. Ils ne purent pendant un temps assez long envoyer en tout que deux prêtres dans l'Extrême-Orient.

Du reste un obstacle imprévu avait réduit leur zèle à l'impuissance. Le 26 septembre 1809 paraissait le décret suivant : « Nous révoquons tous décrets par nous précédemment rendus portant établissement on confirmation de congrégation de prêtres séculiers qui, sous le titre de prêtres des Missions Etrangères, seraient chargés des missions hors de France, ainsi que tous autres décrets rendus par suite et en exécution de ceux ci-dessus énoncés. » Quelle était la raison d'une telle mesure de rigueur ? D'abord la brouille de l'Empereur avec le Pape, ensuite un incident dont les missionnaires n'étaient pas responsables. Le général Gardaune, ambassadeur en Perse, ayant éprouvé un échec diplomatique, l'attribua à l'influence des prêtres catholiques. Ces prêtres n'avaient aucun rapport avec les Missions Etrangères, mais l'Empereur ne voulut rien savoir.

Les conséquences de ce décret auraient pu être

très graves ; en fait, elles ne le furent pas. Il n'y avait pas pour le moment d'élèves au séminaire, les bâtiments appartenaient encore nominalement à Mademoiselle d'Escars ; quant aux directeurs, ils se déclarèrent attachés à la paroisse de Saint-François-Xavier, et on ne les inquiéta pas autrement. Cependant un peu plus tard, un d'entre eux fut arrêté, sur le vu de lettres compromettantes, et emprisonné assez longtemps à Fenestrelle. Les autres attendirent patiemment des temps meilleurs. Le 2 mars 1815, Louis XVIII déclarait rapporter le décret de 1809, et remettait en vigueur celui du 2 germinal an XIII. Le séminaire sortait définitivement sain et sauf de la tourmente révolutionnaire.

IV. Il était temps. Les Missions de l'Orient avaient nécessairement souffert de tous ces malheurs. Dans l'Inde le contre-coup de la Révolution s'était fait sentir immédiatement. L'esprit révolutionnaire avait suscité bien des difficultés aux missionnaires, et bientôt, Pondichéry ayant été de nouveau repris par les Anglais, il leur avait fallu énormément de prudence pour ne pas éveiller les susceptibilités britanniques et protestantes. Dans le Siam, l'Indo-Chine et la Chine, les ouvriers apostoliques, sans aides ni secours matériels, faisaient peu de fruit. Du reste partout grondaient de sourdes menaces de persécution, et « le séminaire sortit du temps d'épreuves et d'angoisses qu'il traversait depuis vingt ans, juste pour entendre les cris d'effroi des missionnaires de Chine épouvantés. »

Q. — Dernièrement j'ai appris par un confrère qu'un aumônier bien zélé et s'appuyant sur cet axiôme bien connu : *Sacramenta propter homines*, donnait l'extrême-onction à des malades protestants soignés dans l'hôpital. Si ces malades demandaient eux-mêmes les sacrements de l'Eglise catholique, rien de mieux ; mais l'aumônier, à ce qu'il parait, les voit, et quand il leur propose ces moyens de salut essuie un refus. Cependant il ne se tient pas pour battu. Il laisse ces malades, de crainte de les exaspérer ; mais quand ils entrent en agonie et qu'ils ne s'aperçoivent plus ce qui se passe autour d'eux, notre aumônier revient tout triomphant leur donner l'extrême-onction. Après leur mort il les laisse enterrer par le ministre protestant. Notre aumônier ne s'inquiète pas si de tels malades avaient reçu le baptême validement ni de leur volonté antécédente.

Cet aumônier peut-il agir ainsi ?

R. — Le zèle est une excellente chose ; mais il faut qu'il soit selon la science.

Pour recevoir validement un sacrement autre que le baptême, il faut avoir été baptisé. Si donc on pouvait administrer l'extrême-onction à un protestant à l'article de la mort, il faudrait premièrement s'enquérir de la validité du baptême qu'il a reçu. Si le baptême est douteux, on devrait, avant de conférer l'extrême-onction, baptiser le malade sous condition.

De plus, on ne peut recevoir validement l'extrême-onction sans avoir l'intention au moins interprétative de le recevoir. Or on suppose que le malade a refusé de recevoir ce sacrement.

Ensuite, pour recevoir avec fruit les sacrements de l'Eglise, il faut adhérer au moins de quelque manière à la véritable Eglise. Or le malade est supposé repousser l'aumônier, et dans la personne de l'aumônier l'Eglise catholique.

Enfin, c'est commettre une injustice et un abus grave contre la liberté du malade que de profiter du moment où il est dans l'impuissance de manifester sa volonté pour lui imposer un sacrement qu'il a repoussé quand il pouvait encore parler.

Cette manière d'agir est d'ailleurs condamnée par la rubrique du Rituel romain.

Elle n'est donc à suivre en aucune manière.

L'aumônier peut dire que les malades ne refusent l'extrême-onction et les sacrements de l'Eglise que parce qu'ils ne les connaissent pas ; que, dès lors qu'ils désirent faire leur salut, ils désirent implicitement les moyens qui sont nécessaires pour l'obtenir et qu'il peut ainsi interpréter leur volonté et les leur procurer, même à leur insu.

Mais ce raisonnement n'autorise aucunement l'aumônier à ne pas procurer les conditions sans lesquelles les sacrements ne peuvent être reçus validement et utilement, ni à vouloir conférer les sacrements à qui les refuse positivement. S'ils ne les refusent que parce qu'ils les ignorent, que l'aumônier commence par les instruire selon que les circonstances le permettront, et ne les administre que s'ils y consentent, et encore en suivant toutes les règles de l'Eglise.

Q. — Dans l'*Ami du Clergé*, n° 8, page 153, un jeune prêtre fait appel à quelque « vénérable praticien » pour lui causer un peu au sujet d'un mal dont souffrent une multitude d'âmes, la fausse honte. Le charitable *Ami* veut-il m'ouvrir ses colonnes, et me permettre de parler à ce jeune confrère d'une petite industrie dont j'usais jadis à l'égard d'une certaine classe de pénitents, précisément pour les préserver de ce mal ?

Ces pénitents étaient des pénitentes, et de ces pénitentes connues sous le nom de dévotes.

J'exigeais de mes dévotes qu'elles fissent chaque année un pèlerinage à un sanctuaire vénéré, et qu'elles allassent à confesse dans cet endroit. L'idée du pèlerinage plaisait toujours et était adoptée séance tenante. L'idée de se confesser ailleurs paraissait plus difficile à avaler : « Songez, mon Père, vous me faites tant de bien ! Je suis très libre avec vous : je ne saurais quoi dire à un étranger, » etc., etc. Je donnais alors des raisons dans le genre de celle-ci : « Dans les lieux de pèlerinage, il y a des prêtres pieux et savants : il peut se trouver que ces prêtres soient de très grands saints, comme le curé d'Ars, ou Dom Bosco, et alors quel bonheur pour vous, lorsque le bon Dieu manifestera leurs vertus, de pouvoir vous rendre le témoignage d'être du nombre de ceux qui les auront consultés ».

C'était accepté. Et au fond, comme on était ravi de ma proposition ! Depuis que j'ai quitté la France, j'ai appris que mes anciennes dévotes continuent d'observer cet article du règlement.

Je crois que tous les vicaires du monde peuvent user avantageusement de cette petite recette. Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — L'*Ami* pense que la recette est bonne,